

02.

De la Teoría como forma de vida a las prácticas teóricas necesarias¹

From Theory as a way of life to the necessary theoretical practices

Oliver Kozlarek

Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo

recepción: 5 de abril de 2018
aceptación: 2 de septiembre de 2018

¹ Agradezco a Manuel Clemens las conversaciones inspiradoras en el norte de Alemania, así como sus comentarios a una primera versión de este texto.



Resumen

En este trabajo hablaré sobre todo de la teoría social y política. Es posible que este tipo de teorías experimenten una suerte de crisis. Trataré de explicar lo que esto significa. Para ello me parece necesario entender que “teorías” no son solamente conjuntos de ideas y conceptos; también son objetos culturales que ciertas personas producen y que son usados para construir sus vidas. En este trabajo parto de la presuposición de que “Teoría” (con T mayúscula) puede ser entendida desde una perspectiva sociológica como un objeto casi totémico que proporciona sentido e identidad a ciertas comunidades y tribus epistemológicas. Argumentaré que esta forma de usar las teorías solamente puede ser contrarrestada si se logra restituir las en el interior de las prácticas políticas.

This paper focuses on social and political theory, at a time when both are possibly undergoing a crisis of sorts, precisely in order to try and explore its meaning. It is paramount to think “theories” as cultural objects specific people produce and use to construct their lives, rather than mere sets of ideas and concepts. I maintain that “Theory” (with a capital T) can be understood from a sociological perspective as an almost totemic object bestowing meaning and identity on certain epistemological communities and tribes. This paper argues that such a usage of theories can only be counteracted if they are successfully reinstated to the core of political praxis.

Palabras clave:

Teoría social, teoría política, prácticas teóricas, sociología cultural, democracia

Keywords:

Social theory, political theory, theoretical praxis, cultural sociology, democracy



Los que tenemos un interés en la teoría estamos pasando por momentos difíciles. Es posible aplicar aquí incluso la palabra —ciertamente inflacionaria y poco precisa— “crisis”. Aunque si entendemos esta palabra en su sentido médico, que se remite a una condición en la cual el paciente puede perder la vida o recuperarla, esto es, una condición que todavía se distingue por la indefinición, la palabra me parece pertinente. Partimos en este trabajo de la presuposición de que vivimos en momentos en los cuales la “vida” de la teoría se encuentra en una crisis. En este trabajo trataré de explicar la naturaleza de esta crisis.

Pero ¿qué entiendo por “teoría”? No es necesario, en este momento, detenernos en definiciones demasiado técnicas. En cambio, quisiera referirme a cierto conjunto de textos para demarcar el campo de lo que estamos exponiendo en este artículo: se trata de textos de teoría social en un sentido amplio que hacen referencia, a su vez, a otros textos que pertenecen a la *filosofía* política y social. Cabe aclarar que la teoría social pertenece, desde la división académica de trabajo, a la sociología. Sin embargo, creo que los márgenes de la teoría social son bastante flexibles, pues incluyen asimismo textos de otras disciplinas, en especial de la filosofía.

Debo aclarar otra cosa: a pesar de la propensión a textos teóricos, no nos guía un afán meramente filológico. Más bien, lo que se encuentra en el centro de interés aquí es lo que los actores sociales hacen con y a través de teorías. Como lo indica el título, procuro distinguir dos prácticas de la teoría. Al hacer referencia a la primera, escribiremos “Teoría” con mayúscula, y la segunda con t minúscula.

Teoría remite sobre todo a ciertas *funciones sociales*. A reserva de explicar a qué me refiero aquí con más detalle en las próximas secciones de este artículo, adelantaría lo siguiente: Teoría se refiere a prácticas sociales en cuyo centro se encuentra la lectura de textos teóricos no exclusivamente en contextos académicos y que constituye sus propias *formas de vidas*, en las que los textos teóricos adquieren una suerte de carácter totémico (la T mayúscula alude también a esta palabra). Hablando de Teoría no nos centramos, en primera instancia, en los contenidos de los textos teóricos, sino en las comunidades e identidades que logran constituir las prácticas sociales que provocan estos textos.

Lo que orienta nuestra investigación son preguntas de índole más bien sociológica: ¿qué hacen los actores socia-



les con los textos teóricos? ¿Qué esperan de ellos? ¿Qué les atrae de ellos? ¿De qué manera actúan con y a través de ellos? ¿Qué tipo de comunidades se establecen a través de la producción y de la lectura de estos textos?

Existen, entonces, *prácticas teóricas* en cuyo centro se encuentran motivaciones sociológicas más que teóricas. Pero existen, asimismo, prácticas teóricas que podemos considerar irrenunciables para poder actuar de manera responsable en nuestras sociedades modernas. Creo que esto se aplica sobre todo al caso de las prácticas políticas. Dicho de otra manera, pienso que la acción política en sociedades modernas requiere de reflexiones teóricas bastante complejas sin las cuales la vida política responsable es imposible. Puede decirse que la crisis de la teoría y las actuales crisis de la democracia (que se manifiestan, por ejemplo, en los nuevos populismos de la derecha o en los diversos fundamentalismos) son fenómenos correlativos. En este sentido, quisiera abogar a favor de una restitución de la teoría como práctica teórica que acompañe y oriente las prácticas políticas en nuestras sociedades modernas actuales. A este tipo de prácticas teóricas me refiero al escribir teoría con una *t* minúscula.

En la primera parte de este artículo hablaré de la Teoría, inspirándome especialmente en un libro del historiador

alemán Philipp Felsch. En la primera sección la definiré descriptivamente como una suerte de *forma de vida* —recogiendo sobre todo las ideas de Felsch—, en la segunda trataré de entender su función social propiamente dicha, y en la tercera trataré de adelantar algunas ideas aún incipientes de la crisis de la Teoría que van más allá de las ideas de Felsch. Creo que esta crisis tiene que ver con transformaciones culturales que se pueden resumir de manera más contundente haciendo hincapié en su carácter de *espectáculo*. En las últimas secciones cuestionaré las reacciones a estos desarrollos. Primero discutiré un caso en el que la restitución de la Teoría se orienta hacia una suerte de nostalgia por los grandes gestos teóricos; enseguida, trataré de proponer una alternativa de restitución de la teoría social como condición indispensable para la vida política en las sociedades modernas tardías.



La Teoría como forma de vida y más allá

Hace unos años, el historiador alemán Philipp Felsch publicó el fascinante libro *Der lange Sommer der Theorie (El largo verano de la teoría)*, donde narra la historia de la teoría o, mejor dicho, la historia de una generación obsesionada con la lectura de textos teóricos. El protagonista del libro de Felsch es Peter Gente, quien nace en 1936 y fallece en 2014. Gente no era un teórico, sino un lector, explica Felsch (2015: 16). Su pasión por la lectura motiva a Gente a abandonar sus estudios de derecho y a dedicarse a la filosofía. Esta decisión deja claro qué tipo de lectura prefería Gente: textos teóricos, mientras más críticos mejor. Felsch cuenta que un momento decisivo en la vida de Gente fue cuando, hacia finales de los años 1950, descubrió un libro que había sido publicado tan sólo unos años antes, en 1951, y que todavía estaba lejos de la fama que adquiriría posteriormente. Se trataba de *Minima Moralia*, de Theodor W. Adorno. Pareciera que Gente encontraba justamente en este libro el modelo de teoría que lo iba a fascinar para el resto de su vida. Quien conoce el libro no ignora el grado de dificultad del mismo: “[E]l autor que asevera que sola-

mente aquellos pensamientos pueden ser verdaderos “los cuales no se entienden a sí mismos”, considera el “tono hermético evidentemente como parte de su mensaje”, observa Felsch, refiriéndose a Adorno. Pero parece que justamente este hermetismo atraía a muchos jóvenes alemanes en las décadas de los cincuenta y sesenta.

La de Gente era, sin lugar a dudas, una generación con una cultura propia. No obstante, se trataba también de una generación para la cual el concepto “tradición” quedaba de repente cancelado. Me gustaría referirme a esta generación como la *generación de la postguerra* (Heinz Bude, 2018), porque pienso que la referencia al fin de la Segunda Guerra Mundial, y las rupturas que esta referencia implica, recoge mejor la particularidad de las nuevas orientaciones culturales de esta generación; en todo caso, me parece mejor que la referencia al año en el que algunas de las nuevas tendencias culturales llegaron a una suerte de *clímax*, a saber, 1968. El fin de la Segunda Guerra Mundial provocó, antes que nada, una ruptura, esto es, una experiencia de pérdida provocada por experiencias de violencia descomunales que afectaban además a la cultura misma (Kozlarek, 2017).

La obsesión con la Teoría tiene que ver con el hecho de que los que se perfilaban como protagonistas de la reno-



vacación cultural —por lo menos en la Alemania occidental— hayan sido aquellos personajes que la historia de las ideas recuerda hoy día como “Escuela de Frankfurt” (Albrecht *et al.*, 1999). Su éxito se debe, sin lugar a dudas, al acceso masivo a las instituciones de educación superior que caracterizaba a la sociedad alemana de la postguerra. Creo que esta *democratización* de la cultura, combinada con la intuición de la necesidad de un reinicio cultural radical, provocaba una identificación incomparable con los productos de la alta cultura occidental, incluso con los más crípticos. Es posible pensar que aquí se manifiesta una extraña astucia de la cultura dominante, que convierte a aquellos que han sido excluidos de ella en sus adeptos más fieles, como ya observaba el propio Adorno (1997).

Como ya lo habíamos dicho, la reinitación de la cultura justamente en y a través de la teoría se debe no en última instancia a la Escuela de Frankfurt, pues no quedaba limitada a ella. Si bien Gente encontró en Adorno su primera inspiración teórica, posteriormente se distanció de él y se acercó a la teoría francesa, convirtiéndose en el fundador de la editorial Merve, la cual ha sido, desde los años 1970, uno de los medios más importantes para la publicación de traducciones del pensamiento francés —desde Althusser, pasando por Baudrillard, Deleuze, Lyotard, Foucault,

Virilio y otros.

El libro de Felsch no es un libro sociológico; no obstante, en él se intuye que la teoría debe ser algo más que un conjunto de ideas y conceptos que orienten a los actores sociales. Se trata, además, de una *Lebensform* (“forma de vida”) que podemos llamar Teoría. Sus adeptos, cuyas biografías Felsch pretende reconstruir de manera meticulosa, colocan decididamente a la teoría en el centro de sus vidas. Pero al mismo tiempo queda claro que las consecuencias prácticas de las teorías no se derivan en un sentido estricto de sus contenidos. ¿Cómo podemos comprender entonces la función social de la Teoría?



La función social de la Teoría

Creo que las respuestas a este tipo de preguntas las encontramos solamente si complementamos observaciones tales como las que se encuentran en el trabajo de Felsch con reflexiones más sociológicas. Particularmente interesantes me parecen las ideas que, de alguna manera u otra, se inspiran en una sociología de corte *durkheimiano*, tal como la encontramos en la *Sociología cultural*, de Jeffrey C. Alexander. Quisiera referirme brevemente a las ideas de Alexander no sin advertir que a través de ellas cambiamos el foco de nuestras observaciones. Mientras que hasta ahora hemos discutido el impacto de la Teoría por parte de los recipientes, las reflexiones que a continuación me permito compartir conducen más bien hacia el lado de la producción teórica. Me parece que de esta manera podemos comprender algunos mecanismos y funciones sociales imprescindibles, relacionadas con la construcción teórica.

Jeffrey C. Alexander es hoy día uno de los representantes de la “sociología cultural” más reconocidos. Como codirector del *Center for Cultural Sociology* de la Universidad de Yale, Alexan-

der representa institucionalmente un programa de investigación cuya originalidad se expresa ya a través de su nombre, *sociología cultural* (*cultural sociology*), que, justamente, no se quiere entender como “sociología de la cultura” (*sociology of culture*). Alexander está consciente de la polémica que su propuesta puede causar y que, según él relata, realmente causó (Alexander 2003: 5). Pero, insistiendo en el nombre, la correcta forma de llamar lo que uno pretende hacer no es solamente producto de alguna vanidad académica, sino que remite a una comprensión profundamente antropológica de lo imbricados que son la cultura y lo social. Mientras que una “sociología de la cultura” (lo que Alexander no quiere hacer) sería una sociología que se ocupa de fenómenos culturales —la música, la literatura, el cine, las artes plásticas, etcétera—, la *sociología cultural* parte más bien de la presuposición de que, epistemológica y ontológicamente, la sociología, los fenómenos sociales y la sociabilidad humana en términos generales no son comprensibles si no se los entiende como algo que siempre se realiza en y a través de la cultura. Dicho de otra manera, los seres humanos interactuamos con otros seres humanos, así como con el mundo no humano, siempre en y a través de la cultura. Es en este sentido que el programa de sociología cultural que propone Alexander es tan provocador, pues cuestiona de



manera tajante no sólo las ideas provenientes de las teorías racionalistas de la acción social, sino también las ideas funcionalistas. Tomando las ideas de Alexander seriamente, debemos comprender al ser humano en sentido radical, como un animal hermenéutico que posee un insaciable deseo por el sentido, que a su vez se construye culturalmente y se actualiza en y a través de las prácticas sociales.

Alexander extrae su inspiración de algunas de las ideas que Emile Durkheim expresó en su obra, en particular en su libro *Las formas elementales de la vida religiosa*, de 1912. Como es bien sabido, Durkheim introduce en este libro la idea de que la vida social de las personas —también en las sociedades modernas— se orienta hacia dos polos extremos: el de lo “profano”, por un lado, y el de “lo sagrado”, por el otro. Mientras que muchos otros comentaristas de la modernidad observan una transición de lo sagrado hacia lo profano, del mito hacia la ciencia, de lo irracional hacia la racionalidad, Durkheim parece sugerir que lo sagrado remite más bien a prácticas sociales que pueden observarse en sociedades modernas. Al igual que los representantes del así llamado *Collège de Sociologie* en la década de 1930 —al cual pertenecían George Bataille y Roger Caillois (Moebius, 2009) y que influenciaron además a Octavio Paz, en especial la redacción de su libro

El laberinto de la Soledad (Kozlarek, 2016)— también Alexander procura demostrar “la continuidad entre la religión de las sociedades tempranas y la vida cultural de las tardías, más complejas” (2003: 8-9).

Sin embargo, este programa justamente no pretende regresar a alguna suerte de sociología de la religión. Más bien se dirige al reconocimiento de que la vida social recibe su energía en y a través de prácticas que se asemejan a los rituales de las sociedades “primitivas” y que se estructuran en y a través de los sistemas simbólicos y, por ende, culturales:

Al aplicar el método sociológico-cultural a un espectro amplio de temas, deseo demostrar que cultura no es una dimensión, un objeto que se puede estudiar como una variable independiente, sino una dinámica que atraviesa todo y que puede ser encontrada en cualquier forma social (2003: 7).

Esto también significa que todos los fenómenos culturales pueden cumplir principalmente con funciones sociales tan importantes que a través de ellas se constituyan o reafirmen los poderes aglutinantes de las colectividades sociales.

Pero existen obviamente dominios culturales más adecuados para cumplir con estas funciones sociales que otros.



De acuerdo con Alexander, uno de estos dominios sería el de los intelectuales: “Los intelectuales codifican su tiempo en términos de lo bueno-sagrado y lo malo-profano y proporcionan narrativas de salvación al temporalizar lo bueno y lo malo como protagonistas en sus historias de transformación social” (2016: 341).

Las narrativas e “historias maestras” que Alexander menciona aquí se condensan en el objeto de estudio que nos interesa en el presente trabajo, a saber, en *teorías*. Sin embargo, al proporcionar un papel prioritario a los intelectuales, es decir, a aquellos que producen las teorías, Alexander no pretende reanimar ninguna suerte de filosofía del sujeto al sugerir que las teorías representan construcciones que solamente algunas personas “astutas, talentosas y ambiciosas” son capaces de expresar. Más bien, lo que le interesa es la pregunta por los *mecanismos* y las *prácticas* a través de las cuales las teorías se convierten en vehículos de ideas que exitosamente se diseminan a través de los diversos sectores de una sociedad. Pero otra cosa queda clara: la explicación de la diseminación exitosa tampoco se reduce al contenido de las ideas. Esto también quiere decir que ideas buenas no son suficientes para explicar el éxito de las teorías de un Marx, un Freud o un Sartre.

A Alexander le queda claro que el éxito de las teorías importantes se explica no en última instancia por la manera sumamente exitosa de “actuar” (*to perform*) por parte de sus productores. Más aun, según Alexander, las teorías exitosas son teorías performativas: “Para hacerse performativas, las teorías sociales deben caminar y hablar (*walk and talk*). Solamente cuando ellas sean insertadas en escenas sociales serán capaces de fusionarse con las ambiciones intelectuales de sus partes y del deseo existencial de los auditores laicos” (2016: 354). Ahora bien, sería importante subrayar que, según Alexander, los ingredientes para una teoría exitosa no son exclusivamente los intelectuales, por una parte, y las buenas ideas, por la otra. Hace falta además que los intelectuales “actúen” (*perform*) de manera exitosa sus teorías: “Los intelectuales siempre hacen cosas con palabras tratando de llevar a la existencia algo, no sólo ofreciendo descripciones de cosas que ya son conocidas. [...] Sin embargo, únicamente en casos excepcionales son también sociológicamente performativos” (2016: 356).

Y algo más es importante: los receptores de las teorías deben vincularse con ellas a través de los intelectuales que las producen en una relación altamente empática. Ellos deben aceptar las teorías como una suerte de salvación.



Para que esto se pueda dar, sería indispensable una situación social que pudiéramos llamar “crisis”, es decir, una situación descomunal en la cual una sociedad se enfrente a retos históricamente trascendentes, por los cuales los miembros de la sociedad puedan experimentar altos grados de desorientación y de angustia:

Los intelectuales poderosos crean marcos simbólicos que fusionan significados, acciones e instituciones fragmentadas. Ellos proporcionan un horizonte nuevo de significado para los actores sociales que han perdido el sentido de las circunstancias sociales y culturales, y que experimentan ansiedad emocional y estrés existencial. Para ejercer un poder ideático dramático, los intelectuales deben codificar y narrar realidades sociales nuevas de tal manera que ofrezcan una suerte de salvación (344).

Podemos regresar en este momento al arriba mencionado libro de Felsch: ¿no podemos pensar que en la Alemania Occidental de la posguerra existía una situación parecida a la que Dominik Bartmanski describe en las líneas anteriores? Podemos decir que los “actores sociales”, es decir, los jóvenes alemanes de la posguerra, definitivamente experimentaron la “ansiedad emocional” y el “estrés existencial” arriba mencionado. Y también podemos decir

que los intelectuales emblemáticos de la posguerra —por ejemplo, un Theodor W. Adorno— ofrecieron una suerte de salvación justamente en y a través de su teoría. Precisamente un libro como *Minima Moralia* es emblemático en este sentido (Bude 2018).

Lo que quedaba claro es lo siguiente: han existido momentos históricos en los cuales la Teoría pudo tener una función esencial para un grupo social, en los cuales ella producía fenómenos de identificación colectivos que fortalecían —incluso independientemente de los contenidos meramente teóricos— energías sociales, parecido a lo que Durkheim observaba en el ámbito religioso y en los rituales. Indispensable es, sin embargo, la conexión entre los teóricos, por una parte, y las comunidades de interpretación por la otra: “iconicidad intelectual significa autoridad elevada constituida en correspondencia con *comunidades de interpretación* cuyas respuestas necesitan ser anticipadas de manera ingeniosa” (Bartmanski, 2012: 3).

Creo que justamente esto indica lo difícil que puede ser que una “forma de vida” (*Lebensform*) se constituya a través de una teoría. ¿Cuándo y dónde se dan las condiciones performativas de los intelectuales y la empatía de los receptores que permiten que textos teóricos actúen como vehículos de eferves-



cencia social? Para responder a esta pregunta podríamos reconstruir todas las constelaciones fortuitas que explican que la generación de jóvenes alemanes de la posguerra se veía extrañamente atraída por textos teóricos de una densidad y de un carácter enigmático sin comparación; sin embargo, esta no es la pretensión de este trabajo. En cambio, podemos remitirnos nuevamente al ya citado libro de Felsch y podemos constatar con él que actualmente estas condiciones parecen haberse debilitado.

Show Time: el espectáculo y la crisis de la Teoría

La historia que Felsch narra no tiene *happy ending*. En ella, el “largo verano de la teoría” ha llegado a su fin. Después de lo que hasta aquí hemos dicho, podemos sospechar que las funciones sociales de la Teoría se deterioran conforme algunos de los mecanismos arriba mencionados erosionan o se esclerotizan.

Sin embargo, el libro de Felsch es además un síntoma de esta situación. Mientras la generación de Gente era todavía la generación instalada en la foma de vida de la Teoría, en el libro de Felsch se expresa la voz de una generación más joven marcada por las transformaciones culturales, junto con las políticas y estéticas, en las cuales los textos teóricos han perdido su aura y la Teoría su *atractividad*. El libro expresa de manera contundente una y otra vez una suerte de extrañamiento respecto a personas como Gente; el mundo de la Teoría ya no es el mundo que Felsch habita. Él mismo admite que su libro se ve guiado igualmente por un “deseo de profanación” (Felsch 2016: 142).

Puede ser que en Felsch todavía existan algunas estelas del aura de la



Teoría, y quizá incluso el afán de profanación halla una suerte de nostalgia. Sin embargo, otros representantes de su generación manifiestan su extrañamiento frente a los fenómenos de la Teoría de manera aún más clara; así lo hace, por ejemplo, el periodista alemán Philipp Oehmke, quien acompañó a Slavoj Žižek durante unos días del año 2010 y quien, al igual que Felsch, pertenece a la generación posteórica. En un artículo que resume sus impresiones, y que fue publicado en el semanal alemán *Der Spiegel*, Oehmke no deja ninguna duda de la impresión que le dejó el filósofo esloveno. “La máquina del pensamiento” o el “filósofo más peligroso de Occidente”, le parece sobre todo grotesco (Oehmke, 2010). Es posible que Oehmke compare a Žižek con otras celebridades a las que ha tenido el privilegio de entrevistar. Entre ellas destacan Brad Pitt y Angelina Jolie. Pero, ¿entraría Žižek en esta categoría de personajes? ¿Se trata de una celebridad? ¿Es posible que la teoría haya sucumbido a la seducción del espectáculo y que el propio Žižek fuera un símbolo de esta transformación?

Por lo menos para Mario Vargas Llosa esto no sería de extrañarse. Haciéndose valer también del filósofo francés Guy Debord, dictamina que nuestra civilización es una civilización del espectáculo (Vargas Llosa, 2011). Uno de los síntomas de esta transformación es, según

Vargas Llosa, lo que ha pasado con los intelectuales: “[...] en la civilización del espectáculo, los intelectuales son interesantes solamente porque juegan el juego de la moda y se convierten en payasos”² (59). Es posible relacionar estas observaciones con el fin de la Teoría. Vargas Llosa lo expresa de manera análoga: “Pero la verdad es que la razón real detrás de la pérdida total del interés en los intelectuales por parte de la sociedad como un todo es una consecuencia directa de la innegable influencia de las ideas de la civilización del espectáculo” (59).

Parece, entonces, que detrás del fin de la Teoría hay una pérdida importante de las ideas. Esto significa también que la civilización del espectáculo conduce a una reducción significativa del nivel de la reflexión y del esfuerzo de pensar. En cambio, lo que promueve es “asumir y ofrecer placer para proporcionar una suerte de escapismo fácil y accesible para todos sin la necesidad de algún tipo de educación específica” (59).

² Retraducción de la versión en inglés por Oliver Kozlarek.



Entre la restitución nostálgica de la Teoría y la necesidad de la crítica

En su artículo sobre Žižek, el ya mencionado periodista alemán Philipp Oehmke descubre algo más. Parece que, más allá de las apariencias y del *show*, existe algo auténtico en el negocio actual de las teorías:

Veinte años después del fin temporal del experimento comunista y exactamente veintiún meses después del casi colapso del *statu quo* capitalista existe, aparentemente, un deseo: un deseo no de política de la izquierda, sino de teoría izquierdista. Mientras más apremiantes los problemas prácticos, mientras más cansada la democracia, mientras más derrotado el Euro [...] mientras menos controlables los bancos, más abstracta la búsqueda de la verdad, más interesante la filosofía (Oehmke 2010).

La cita manifiesta la perplejidad del periodista ante su descubrimiento. En su ya mencionada entrevista con Brad Pitt y Angelina Jolie, él ha comparado a la pareja hollywoodense con un “bello concepto”. Ciertamente, sería difícil aplicar este atributo a los representantes de la Teoría, incluso a aquellos que han entendido más que otros que el tra-

bajo de las ideas se debe adecuar a los imperativos del espectáculo.

A pesar de ciertas concesiones a la civilización del espectáculo, la Teoría no ha sucumbido a ciertos imperativos estéticos. Esto significa también que ésta no se contenta con las apariencias de lo dado. Es en este sentido que la Teoría satisface también una función claramente “metafísica” y —obviamente— crítica.

No obstante —y este es mi argumento—, la nostalgia por la Teoría no obedece exclusivamente a razones intelectuales que se justifiquen por los contenidos teóricos o por las ambiciones de la crítica. Ésta sería más bien incomprendida si no se reconocieran las motivaciones sociales que se canalizan en y a través de las prácticas teóricas, y son justamente estas motivaciones sociales las que pueden incluso sobreponearse a las motivaciones y a las convicciones intelectuales, socavando la crítica.

En este sentido, la nostalgia de la Teoría puede provocar la constitución de nuevos clanes y tribus epistemológicas. Me atrevería a decir que un ejemplo de ello lo podemos encontrar en la manera en la que se celebra actualmente la obra del filósofo ecuatoriano-mexicano Bolívar Echeverría. De hecho, la obra de Echeverría llena el



vacío que empieza a sentirse inmediatamente después del fin del “socialismo realmente existente”. El filósofo marxista, quien se dio a conocer en México especialmente por su conocimiento de la obra de Marx, publicó a principios de la década de 1990 un libro que constituye un nuevo mapa de orientaciones teóricas. El libro con el título *Las ilusiones de la modernidad* (1994) presenta un conjunto de ensayos que se posicionan ante los hechos de 1989; se dedica a pensar, o quizá, repensar, a la “izquierda”; se deslinda de las corrientes “postmodernas”; se inserta de manera decidida en una tradición de la modernidad —que a todas luces es entendida desde una perspectiva latinoamericana—; y, como si esto fuera poco, advierte sobre algunos peligros que engloban las nuevas orientaciones académicas, como las preocupaciones culturalistas por las identidades que no entienden que las identidades son flexibles y cambiantes. Pero a pesar de todas estas características de contenido, la obra de Echeverría representa también una ocasión para congregarse una comunidad epistemológica que después del “fin del socialismo realmente existente” y, más aún, después de la hegemonía de la teoría marxista, quedaba huérfana.

Todo esto no significa que la obra de Echeverría no se merezca este tratamiento. Sin embargo, estoy convencido de que en ella se encuentra todavía algo

del gran gesto de la Teoría que la predestina a convertirse en el centro totémico de los rituales de nuevos clanes y tribus epistemológicas. Habrá que mencionar, por ejemplo, su forma ensayística que exige de los lectores un gran esfuerzo hermenéutico (del mismo modo que los textos de Adorno). Es este esfuerzo, realizado por los adeptos de ciertas teorías, el que las dota de un valor especial y el que proporciona a los que comparten este esfuerzo la sensación de ser parte del “pueblo escogido” que sabe lo que los “laicos” ignoran.

Del mismo modo, me parece importante llamar la atención sobre otro detalle: a Echeverría y su escritura le acompaña un aire de soledad. Él se refiere a otros autores, por lo general, de manera muy ecléctica y no reconstruye sus ideas de manera sistemática, es decir, no se instala en los debates académicos. En cambio, los autores que más le llaman la atención han tenido, a la par, una posición marginal en sus comunidades académicas respectivas. Esto se puede decir de Marx y, obviamente, también de Walter Benjamin, por quien Echeverría se sentía cada vez más atraído. Insisto: todo esto no desacredita la obra de Echeverría, aunque sí la predestina a cumplir con esta función totémica de la Teoría que constituye comunidades.



Pero, ¿existe realmente una función diferente de la labor teórica? ¿Podemos hoy día todavía justificar las teorías? Mi respuesta a esta pregunta es positiva. Creo que la labor teórica representa una práctica que en nuestras sociedades modernas es indispensable. En lo que resta de este trabajo me permito llamar la atención sobre un debate teórico que encontraba su punto de culminación también en la década de 1990 en México.

De los rituales de la Teoría a los usos políticos de la teoría

Las prácticas teóricas a las que me refiero ahora no se limitan a un carácter ritual de la Teoría que se nutra de alguna suerte de nostalgia, sino que se inspiran en el reconocimiento de la necesidad de que la Teoría lidie de manera seria y responsable con los retos sociales y políticos que las sociedades modernas imponen.

Un período interesante para estudiar debates teóricos en México son los últimos años de la década de 1980 y los primeros de 1990. Como ya hemos visto en la sección anterior, sobre todo en el año 1989 se agudizó la crisis de la Teoría. El “fin del socialismo realmente existente” reafirmaba la crisis de las tendencias teóricas que de alguna manera u otra presentaban en la obra de Karl Marx. Dada la centralidad de la obra de Marx en los debates teóricos en América Latina, no sería exagerado decir que la crisis del pensamiento marxista en América Latina y especialmente en México provocaba un vacío muy significativo (Bosteels, 2012: 5). Pero es justamente esta experiencia de pérdida la que promovía debates sobre la teoría con mucha vitalidad.



Puede decirse que estos debates se concentraban básicamente en los campos de la teoría social y de la teoría política. Y hay algo más que me parece importante mencionar: se trataba de reflexiones que estaban conectadas claramente con preocupaciones políticas y sociales muy concretas y que podemos resumir con el término “transición democrática”.

Hace algunos años, el historiador mexicano Enrique Krauze publicó un libro provocador: *Redentores. Ideas y poder en América Latina* (2011). Se trata de un libro que recoge las biografías intelectuales de algunos de los pensadores latinoamericanos más sobresalientes. El libro persigue dos objetivos: por una parte, quiere demostrar que existe una relación estrecha entre las ideas que producen los intelectuales y sus biografías, en las cuales se inscriben ambiciones políticas significativas, pero al mismo tiempo procura demostrar que la motivación detrás de la producción de ideas era la de la “redención”. Es posible, explica Krauze, que la ambición redentora emanara del catolicismo que dominaba la cultura de la región, aunque lo que me parece más importante para nuestros fines es que Krauze opone a la búsqueda de la redención la ambición de la democracia: “¿Redención o democracia? Éste ha sido, hasta hace poco, el dilema central de América Latina”. Al no lograr la de-

mocracia, “la región volverá a buscar la redención”, advierte Krauze (16). Es posible que esta sea la disyuntiva ante la cual se encuentran actualmente las sociedades latinoamericanas. ¿Los nuevos populismos y fundamentalismos reaniman la creencia en la redención a costa de la democracia?, o ¿son ellos consecuencia del debilitamiento y del fracaso de la democracia?

Sea como sea, creo que buena parte del problema radica en la manera en la cual las ideas y las teorías son concebidas. Las concepciones semirreligiosas que esperan de las ideas una suerte de redención son tan poco pertinentes para promover la democracia como las prácticas sociales cuyos objetivos radican en estimular la efervescencia social. Las teorías no son ni promesas para un mundo mejor ni objetos totémicos para conformar ciertos grupos sociales. Más bien se trata de herramientas conceptuales que deben, en primera instancia, ayudar a dotar de sentido a nuestras realidades políticas, sociales y culturales, y, obviamente, a criticarlas.

Un ejemplo para este uso político crítico de la teoría lo he encontrado en algunos debates de la década de 1990 en México. Me refiero especialmente al filósofo político Luis Salazar Carrión.



La democracia y la innegable necesidad de la teoría

El pensamiento de Salazar ha sido sorprendentemente constante durante las últimas décadas. Esto no se debe al hecho de que se oriente una y otra vez hacia los mismos autores, sino más bien a su compromiso con ciertos cambios políticos y sociales, a saber, las ya mencionadas transformaciones democráticas en México. Lo que esto significa para Salazar parece ser, antes que cualquier otra cosa, lo siguiente: hay que pensar no desde un conjunto de ideas o conceptos, ni desde una cierta corriente teórica, ni desde las biografías de determinados autores, sino desde las instituciones políticas y, sobre todo, desde el Estado.

En un texto reciente, Salazar entra en una polémica con el ya mencionado Enrique Krauze. Refiriéndose a unas ideas de Krauze de la década de 1980, Salazar le reprocha su ambición por una “democracia sin atributos” (Salazar 2012), ya que ésta se remonta sobre un mito del pensamiento político y social peligroso, nutrido de la ilusión de que una sociedad moderna podría funcionar si tan sólo lograrse movilizar los recursos tanto políticos como nor-

mativos de la “sociedad civil” en contra de las instituciones políticas petrificadas y corruptas. Salazar sospecha que esta posición prepara el terreno para los discursos neoliberales. Pero más allá de una querrela ideológica, Salazar parece advertir en este tipo de posiciones más bien un error fundamental en la comprensión de lo político y, consecuentemente, un desvío de los compromisos normativos. Si la ambición de un proyecto político hoy día sigue siendo algún tipo de democracia fundamentada en la justicia social y la igualdad, entonces sería necesario repensar el Estado.

Ahora bien, para estos fines Salazar insiste en la necesidad de regresar decididamente a la teoría. En un artículo publicado en 1986, en el primer número de la revista *Sociológica* de la UAM-Azcapotzalco, Salazar explica el porqué. En estos momentos ya considera como un problema los discursos neoliberales que en la década de 1980 se apoderaron de las políticas oficiales en América Latina. En México, el giro neoliberal se establece a través del gobierno de Miguel de la Madrid, en 1982. Pero en su contribución al primer número de la revista *Sociológica* sobre teoría social, la argumentación de Salazar se dedica más bien a recalibrar las herramientas teóricas más allá del marxismo.

En este sentido, la propuesta de Salazar



es interesante, ya que, enfocándose en tres figuras centrales de la teoría sociológica (Emile Durkheim, Max Weber y Talcott Parsons), procura mostrar que la sociología o, mejor dicho, la teoría sociológica, puede tomar el lugar del marxismo. De Durkheim se puede aprender lo que Marx trataba de aplicarle a Hegel, a saber, cómo el pensamiento puede vincularse realmente con las realidades sociales dadas y bajar las ideas a nivel de estas realidades. Pero lejos de recaer sobre una posición burdamente positivista, Salazar destaca cómo la teoría de Durkheim mantiene el tacto con las realidades sociales y cómo, al mismo tiempo, pretende orientar estas sociedades normativamente. Lo que Salazar rescata de Durkheim es, entonces, no solamente la presunta científicidad de la sociología, sino la de los “efectos prácticos, institucionales, que implica la emergencia de esta disciplina” (1986: 9). De esta manera, Salazar nos recuerda el interés en las “consecuencias políticas” que marcó el inicio de la teoría social.

De Max Weber rescata otra inquietud: un interés en los procesos sociales, pero “nunca como tendencia fatal” (11). Dicho de otra manera, en contra de la teleología del marxismo, Salazar encuentra en Weber un llamado a agudizar los sentidos para los procesos y las dinámicas sociales reales que se pueden observar en las sociedades

modernas. Ciertamente, en este contexto aparece la centralidad de la categoría de la racionalidad en la obra de Weber. Sin embargo, Salazar la entiende desde un “uso doble”: “ella no sólo caracteriza un modo de funcionamiento del discurso teórico, sino también un modo de funcionamiento de la cultura occidental que incluso la distingue radicalmente de otras culturas” (11). La racionalidad moderna no se limita al afán de la máxima ganancia, más bien se refiere a la pretensión de controlar y regular los procesos sociales. Es en este sentido que las ciencias sociales adquieren un carácter especial: son resultado de la racionalidad moderna y, al mismo tiempo, procuran intervenir en el ordenamiento racional de la vida social.

La culminación del discurso sociológico la encuentra Salazar en la síntesis de Durkheim y Weber tal como la expresa el sociólogo estadounidense Talcott Parsons. Es especialmente en esta obra en la cual Salazar señala que la sociología se convertiría en un discurso que acompaña y orienta los procesos institucionales de las sociedades modernas: “el discurso funcionalista no sólo es la justificación *a posteriori* de una política, sino también, y sobre todo, un dispositivo constituyente de las prácticas de modernización e institucionalización” (12). La sociología ha devenido, en esta genealogía de Salazar de 1986,



un discurso de las instituciones mismas. En él, los procesos y las dinámicas institucionales adquieren, por así decirlo, su propia voz.

Es evidente aquí el cambio dramático de la asignación de los papeles protagónicos en los procesos sociales. Mientras el marxismo esperaba la transformación radical de la sociedad a través de la lucha de clases, la propuesta de Salazar deposita su esperanza en los sociólogos; ellos son los que deben dar una voz a los procesos institucionales de las sociedades modernas. En este sentido, los sociólogos no son intelectuales *flotando libremente*, sino expertos comprometidos con las instituciones de la sociedad.

Conclusiones: restituyendo la labor teórica en contra de la Teoría

Las propuestas de Salazar me parecen interesantes por diferentes razones. Su pretensión política va más allá de los discursos y de las ideologías establecidas. Tanto el neoconservadurismo neoliberal como la dogmatizada forma del marxismo le parecen no sólo equivocados, sino también síntomas del mismo problema: una subestimación de la dimensión institucional de la política moderna.

En un texto de 2010, Salazar expresa su preocupación respecto a los discursos políticos que operan en nombre del “mítico macrosujeto” de “el pueblo”, sean estos populistas o fundamentalistas (78). Pero, más allá de recordar la importancia de las instituciones políticas y, sobre todo, la del Estado, la labor enérgica de Salazar radica en recordar la necesidad del trabajo teórico. Lo que falta no es únicamente un Estado con un compromiso con la justicia social, sino también las herramientas conceptuales y teóricas para entenderlo. Esencial en este sentido me parece la necesidad de comprender al Estado como una institución que pertenece a todos



los ciudadanos, y que la lucha política no puede situarse al margen o en contra del Estado, sino, en todo caso, en contra de los grupos que secuestran las instituciones políticas y sociales vitales.

Este interés en la teoría no se compara con el culto de la Teoría con T mayúscula. No se trata de convertir la reflexión teórica en una actividad que rinda tributo a unos cuantos textos canónicos y a sus autores. Más bien debe entenderse la reflexión teórica como práctica política necesaria, sin la cual los procedimientos políticos institucionales pierden su sentido (2011: 164).

Es así que la reflexión teórica es también crítica y, en última instancia, emancipadora. En vez de aceptar el fin de la teoría como un hecho consumado, apuesta a revitalizar las prácticas teóricas para resignificar las prácticas políticas institucionales.

Sin embargo, no se trata exclusivamente de la emancipación de este o aquel actor político y social, sino de las instituciones políticas y sociales mismas.

Creo que este gesto es indispensable en cualquier sociedad moderna, pero creo asimismo que nos hemos olvidado de esta necesidad. Muy al contrario de lo que documentan las discusiones de la década de 1990 (no solamente en México), vivimos hoy en un mundo en facticidad que muchos lamentan. Faltan discusiones críticas, ilustradas por la reflexión teórica y conceptual, que ayuden a comprender realmente *nuestras* instituciones políticas y que, de esta manera, contribuyan a formar sociedades cuyos ciudadanos se autogobiernen a través de sus instituciones.

De esta manera, la crisis de la Teoría puede significar también el despertar de prácticas teóricas políticamente responsables y necesarias. ■

Referencias

Adorno, Theodor W., 1997. *Minima Moralia. Reflexionen aus dem beschädigten Leben. Gesammelte Schriften*. Volumen 4. Frankfurt am Main: Suhrkamp Taschenbuch Wissenschaft.

Albrecht, Clemens, et al., 1999. *Die intellektuelle Gründung der Bundesrepublik. Eine Wirkungsgeschichte der Frankfurter Schule*. Frankfurt am Main: Campus.

Alexander, Jeffrey C., 2003. *The Meanings of Social Life. A Cultural Sociology*. Oxford, Nueva York: Oxford University Press.



Alexander, Jeffrey C., 2016. “Dramatic Intellectuals”. En *International Journal of Political and Cultural Sociology* 29: 341-358.

Bartmanski, Dominik, 2011. “How to become an iconic social thinker: The intellectual pursuits of Malinowski and Foucault”. En *European Journal of Social Theory*: 1-27.

Bosteels, Bruno, 2012. *Marx and Freud in Latin America. Politics, Psychoanalysis and Religion in Times of Terror*. Londres, Nueva York: Verso.

Bude, Heinz, 2018. *Adorno für Ruinenkinder*. Berlín: Hanser.

Echeverría, Bolívar, 1994. *Las ilusiones de la modernidad*. México: Itaca.

Felsch, Philipp, 2015. *Der lange Sommer der Theorie*. Geschichte einer Revolte 1960-1990. Munich: C. H. Beck.

Felsch, Philipp, 2016. “Für eine Gattungsgeschichte der Theorie”. En: *ZfK – Zeitschrift für Kulturwissenschaften* 1: 121-124.

Kozlarek, Oliver, 2016. *Postkolonial Rekonstruktion. A Sociological Reading of Octavio Paz*. Berlín: Springer.

Kozlarek, Oliver, 2017. “Theodor W. Adorno: el grito de una cultura violentada”. En: *Ciencia Nicolaita*, 71: 13-32.

Krauze, Enrique, 2011. *Redentores. Ideas y poder en América Latina*. Nueva York: Random House Mondadori.

Moebius, Stephan, 2009. *Die Zauberlehrlinge. Soziologiegeschichte des Collège de Sociologie*. Konstanz: UVK.

Oehmke, Philipp, 2010. “Der Denkautomat”: <http://www.spiegel.de/spiegel/a-704729.html> (consultado: 20 de marzo 2018).

Salazar Carrión, Luis, 1986. “Marxismo y sociología (notas para una discusión)”. En *Sociológica*, 1/1.

